44e ANNEE (5e série) N° 3 20 JANVIER 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A plusieurs reprises, j'ai entendu la radio de la Tour Eiffel assurer que Jeanne d'Arc faisait partie du Tiers Ordre de St-François.

Sur quoi s'appuie historiquement cette affirmation?

R. — Tous les historiens affirment l'influence profonde des Ordres mendiants, dans l'Eglise, après les convulsions du Grand Schisme d'Occident. Les historiens de Jeanne d'Arc la signalent dans le « Mystère de sa Formation. » Et même, M. Hanotaux [1] se pose la question : « La mère de Jeanne était-elle affiliée à quelqu'un des Ordres mendiants? » Et il répond que certains faits pourraient le faire croire. Il ajoute « qu'un historien l'a même affirmé de Jeanne d'Arc. »

Le « speaker » de la Tour Eiffel s'est-il inspiré de cet historien? C'est possible. D'ailleurs ils sont nombreux, au XIXe siècle, ceux qui ont mis en relief le caractère franciscain de la mission de Jeanne d'Arc. L'on peut citer Siméon Luce, Léon Gautier, le P. Henri de Grèzes, Mme Bessonnet-Favre. Cette dernière intitule son ouvrage : *Jeanne d'Arc, tertiaire de St-François.*

En 1909, le P. Hilaire de Barenton, à son tour, a étudié la question et fait paraître deux brochures [2] sur *Jeanne d'Arc Franciscaine.* Nous résumons ce qu'il dit de « *La Tertiaire franciscaine.* »

1° Tout d'abord il avoue qu'au sujet du Tertiairat de Jeanne, il ne peut apporter de témoignages d'auteurs contemporains, ni produire l'acte d'affiliation. « A cette impossibilité il y a une bonne raison : c'est qu'alors ce n'était pas l'usage, sauf de rares exceptions, de consigner par écrit la qualité de tertiaire, si ce n'est pour les Tertiaires réguliers ou vivant en dehors du monde. »

2° En l'absence de toute pièce officielle, le P. Hilaire va donc procéder par voie indirecte et éclairer certains faits par des raisonnements. Voici le premier : « Les Frères Mineurs, à l'époque de Jeanne, étaient grands progagateurs du Tiers-Ordre parmi les personnes pieuses qui les approchaient. Or nous savons que Jeanne fut en relations spéciales avec les FF. Mineurs... et ces relations... sont de celles qui préparent habituellement l'agrégation des personnes pieuses au Tiers-Ordre. » Et l'auteur nous cite, en s'appuyant sur les documents du Procès, une déclaration de Jeanne. Avant son voyage à Chinon, elle s'adressa « pour sa confession annuelle, » quelquefois, aux Frères Mineurs de Neufchâteau. Si donc, pour la confession pascale, qui, d'après la loi, devait être faite au propre curé, Jeanne eut recours aux Religieux mendiants, elle dut recourir à eux, fréquemment, pour les confessions ordinaires. Pénitente des Franciscains, comment n'eût-elle pas été dirigée par eux vers le Tiers-Ordre ? Le P. Hilaire en doute d'autant moins qu'il croit avoir trouvé des traces de l'information faite par les religieux sur le compte de Jeanne, pour l'affilier au T. O. A vrai dire, sur ce dernier point l'argumentation du R. P. ne nous a pas paru décisive. Il reste que jusqu'ici le Tertiairat de Jeanne paraît possible, mettons vraisemblable.

3° Mais voici qui est plus fort : « Jeanne d'Arc observait à la lettre les prescriptions spéciales de la règle du Tiers-Ordre franciscain, dont elle était tertiaire » De fait le P. Hilaire nous affirme, documents en main, que, par exemple, « le costume de son choix est celui qu'elle adopta soit à Vaucouleurs, soit durant sa vie des camps. » Or ce costume était le vêtement des tertiaires : sans couleurs, fait de bure noire et grise. Sa « coupe de cheveux, » que ses juges lui reprocherent, avait été imposée par S. François lui-même pour les postulantes reçues, avant l'âge, chez les Clarisses. Beaucoup de tertiaires avaient adopté cet usage. Les cheveux « coupés en rond » étaient dits « taillés à l'écuelle »; ils étaient coupés de façon à former un cercle passant sur les oreilles. De nos jours, nombre de personnes, jeunes ou non, qui portent les cheveux « à la Jeanne d'Arc » (quand ce n'est pas « à la garçonne ») seraient fort surprises d'apprendre qu'elles sont coiffées comme les franciscaines du XVe siècle.

Enfin, comme la règle l'exige, Jeanne assistait tous les jours à la sainte messe, et aux Matines autant qu'elle le pouvait; elle communiait plusieurs fois la semaine et se confessait plus souvent encore. Elle jeûnait tous les vendredis et, pendant son procès qui eut lieu en Carême 1431, elle observa le jeûne durant tout ce Carême. « Quand elle était dans son hôtel, dépose Louis de Coutes, elle mangeait seulement deux fois par jour. » Or ceci était un point de la règle du Tertiairat. Bref, Jeanne

[1] *Jeanne d'Arc*, par Gabriel Hanotaux, de l'Académie Française, p. 73 (Paris, Plon).
[2] P. Hilaire de Barenton. *Jeanne d'Arc Franciscaine*, ouvrage en deux parties. Paris, Action franciscaine, 117, boulevard Raspail.

semble avoir eu « l'âme et les œuvres des tertiaires franciscains. »

4° D'ailleurs, — et le P. Hilaire consacre à ce sujet la deuxième partie de son travail, — Jeanne « e lera begina, » elle était béguine. Ainsi s'exprime, en 1429 la Chronique de Morosini. Ce texte n'exprime pas seulement l'opinion de celui qui l'a écrit ; il raconte aussi ce qu'au pays de Bretagne l'opinion publique disait de Jeanne, après l'information de Poitiers. Mais que signifie ce mot ? M. Hanotaux déclare qu' « *on pourrait* » le prendre dans le sens de « tertiaire. » Le P. Hilaire entend prouver qu' « *on doit* » le prendre dans ce sens. Il fait dans sa brochure une histoire substantielle des Béghards et des Béguines au Moyen Age, et il arrive à cette conclusion : « Au commencement du XVe siècle, c'est à-dire au temps de Jeanne d'Arc, tous les béghards, béguins ou béguines, autres que les tertiaires, avaient été condamnés et supprimés par l'Eglise, et cette loi avait reçu partout son application. En conséquence, on peut dire que tout béghard ou béguine, vivant en communion avec l'Eglise, était affilié à un tiers-ordre, et même au tiers-ordre franciscain, le principal dont s'occupent les documents à cette époque. » L'on voit donc la portée et le sens de l'affirmation de Morosini : l'opinion publique, contemporaine de Jeanne, la croyait tertiaire. Et après ce que l'on vient de lire, ce sentiment nous paraît avoir une sérieuse probabilité.

5° Ce qui est incontestable, c'est l'affection de Jeanne pour l'Ordre franciscain : son étendard et l'étendard de ses troupes auxiliaires étaient marqués du monogramme de Jésus (J H S), et du nom de *Maria*. Or ceci était une nouveauté, promue en 1427 par le grand franciscain Bernardin de Sienne. Ses armoiries, « un écu d'azur et un coulon tenant en son bec un rôle où il y avait écrit : *De par le Roi du ciel,* » étaient imitées de celles des Jésuates d'Italie, tertiaires de St-François, approuvés en 1428. Si l'aumônier principal de Jeanne fut un Augustin, le Fr. Pasquerel, connu de ses parents, elle s'entoura de Franciscains pour évangéliser ses troupes et le fameux Fr. Richard, qui pendant six mois fut le prédicateur de Jeanne, était un Frère Mineur. Enfin les vrais Franciscains, et sous ce nom le P. Hilaire désigne naturellement les observants, demeurèrent fidèles à la mémoire de Jeanne. L'un d'eux, Elie de Bourdeille, le grand et saint évêque de Périgueux, archevêque de Tours et cardinal de la Sainte Eglise Romaine, « l'homme le plus catholique et le plus romain de son temps, » écrivit pour la réhabilitation de Jeanne d'Arc un mémoire des plus remarquables et « qui dut peser d'un grand poids pour la sentence définitive. »

Q. — Je vous serais bien reconnaissant si vous pouviez m'aider à mettre au point quelques idées sur le sacrifice.

Assistant, il y a quelques jours, au sermon d'un confrère sur la matière, je l'entendis faire consister le sacrifice dans les deux éléments suivants : 1° reconnaître sa dépendance vis-à-vis de Dieu, et 2° exprimer cette reconnaissance en réservant sur ce que l'on possède, la part de Dieu.

Puis, comme il voulait faire le tableau des différents sacrifices offerts par l'humanité au cours de l'histoire, il imagina ce que put être le sacrifice d'Adam innocent. Analysant son état d'âme, il y découvre sans peine les sentiments de reconnaissance, d'amour, de dépendance vis-à-vis de Dieu et il voit l'expression de ces sentiments dans la privation du fruit défendu. Le fruit défendu, voilà donc la matière du premier sacrifice. Manger le fruit défendu, ou refuser le sacrifice, voilà l'objet du premier péché.

Que pensez-vous de cette façon d'envisager les choses ?

Peut-on dire qu'Adam innocent a offert un véritable sacrifice ?

Envisager les choses de cette façon, n'est-ce pas 1° minimiser la notion de sacrifice (*réserver* la part de Dieu) ; 2° enlever à la défense posée par le Créateur son caractère provisoire d'épreuve ; 3° faire du sacrifice un geste obligatoire, qui manque de spontanéité *ex parte hominis* ; 4° réduire enfin la notion et la gravité du premier péché, qui n'aurait consisté de ce fait qu'à refuser à Dieu un sacrifice ?

R. — Votre prédicateur, à part quelques expressions moins exactes (ou que peut être vous avez entendues distraitement), ne nous paraît pas s'être éloigné de la vraie doctrine. — L'application qu'il a faite de l'idée du sacrifice à la matière du premier péché ne nous paraît pas répondre à la réalité ; mais, en soi, cette idée pourrait peut-être, sous certaines conditions, être accueillie.

Voilà notre réponse générale. Voici maintenant, point par point, les précisions qu'il convient d'y apporter.

I. — Tout d'abord, le sacrifice consiste-t-il à « réserver la part de Dieu » ?

1° Par sacrifice, en effet, nous entendons ici l'acte de culte *public,* qui signifie spécialement l'honneur dû à Dieu seul, acte tellement réservé à cette fin qu'on ne saurait, sous aucun prétexte, l'adresser à quelque autre que ce soit. L'homme doit rendre à Dieu le culte qui Lui est dû, et ce culte est exceptionnel, puisque Dieu, principe et fin de toutes choses, possède sur les hommes une souveraineté incomparable et une puissance unique. Ce culte est dû d'une façon non seulement privée, par chaque homme en particulier, mais encore publique, au nom de la société : l'humanité tout entière dépend de Dieu et Lui doit hommage, plus complètement encore que la société civile ne dépend de son prince et qu'elle ne doit l'honorer [1]. D'ailleurs le culte extérieur et public, par les éléments sensibles qu'il comporte, doit affermir en notre esprit l'idée véritable de Dieu et nous inciter à rendre au Seigneur un hommage très spécial ; or, un culte réservé à Dieu et réservé de façon inaliénable, est seul capable d'atteindre ce double but. Donc, le sacrifice qui n'est autre que l'acte de ce culte réservé doit trouver place dans le culte extérieur que l'homme doit rendre à Dieu [2].

[1] Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa-IIae, q. 85, art. 2.

[2] Le sacrifice, tel que nous l'entendons ici, n'est donc pas n'importe quel acte par lequel l'homme rend hommage à Dieu. Sans doute, l'acte du culte public dont nous avons parlé n'a de valeur morale qu'autant qu'il exprime les sentiments

2° Par là-même que le sacrifice proprement dit est un acte destiné à rendre à Dieu, publiquement et au nom de la société, l'hommage qui lui est dû, il s'ensuit que cet acte doit être constitué par un signe symbolique, exprimant précisément l'hommage réservé à Dieu. Et par voie de conséquence, le sacrifice, en tant que signe symbolique, requiert *une institution positive*. En effet, de tous les actes extérieurs par lesquels l'homme peut témoigner à Dieu ses sentiments de soumission et de respect, il n'en est pas un qui, par lui-même, possède une signification telle qu'il apparaisse comme exprimant suffisamment l'honneur réservé à Dieu. Il faut donc qu'un choix positif, divin ou humain, attribue à l'un de ces actes cette signification réservée et exclusive. Ainsi, comme l'écrit S. Thomas, « l'offrande du sacrifice, *en général*, est imposée par la loi naturelle, et de ce chef toutes les offrandes sacrificielles se ressemblent; mais la *détermination* du sacrifice résulte d'une institution humaine ou divine, et c'est là le principe de leur diversité [1]. »

Ajoutons immédiatement que cette détermination n'est pas purement conventionnelle. L'acte religieux choisi pour constituer le sacrifice doit, en effet, comporter par lui-même une certaine ressemblance symbolique avec les sentiments d'adoration, de dépendance, de soumission que l'homme doit publiquement témoigner à son Créateur. Autrement, il serait radicalement inapte à la signification symbolique qu'il doit posséder : sur ce point, il faut raisonner du symbolisme sacrificiel comme on raisonne du symbolisme sacramentel.

3° En conséquence, et dès le commencement de la société humaine, l'acte du sacrifice a été placé dans l'offrande faite à Dieu d'une chose extérieure et sensible : *offerre Deo* (Heb., v, 1). Dès la première mention du sacrifice (Gen., IV, 3-4), Abel nous est montré comme offrant à Dieu les prémices de ses troupeaux. Mais l'offrande comme telle ne suffit pas; il faut la caractériser par une certaine destruction ou immolation de la chose offerte. Et la raison en paraît être, que seule l'immolation de la victime est apte à symboliser parfaitement le témoignage de *totale dépendance* dans laquelle l'homme doit se reconnaître vis-à-vis de son Créateur et Seigneur, et à symboliser ce témoignage de totale dépendance *d'une façon exclusivement réservée à Dieu*. La destruction d'une créature montre en effet que Dieu est le seul auteur et maître de notre existence. Sans doute l'immolation sacrificielle comporte des modalités très différentes, depuis la destruction formelle et réelle de la victime (victime brûlée et détruite), jusqu'à la destruction équivalente (liquide renversé et répandu), et, en ce qui concerne la messe, l'immolation purement mystique de Jésus-Hostie : mais le symbolisme de ces immolations divines demeure toujours identique [1].

4° Venons-en au sermon du prédicateur. — Est-ce le choix de la victime offerte en sacrifice que le prédicateur a voulu désigner par cette expression : « réserver la part de Dieu »? L'expression est assez inexacte; mais sans doute le sens qu'on y attachait répondait à ce que nous avons dit de la signification symbolique du sacrifice. « Réserver la part de Dieu, » ce serait, en interprétant favorablement la pensée de l'orateur, choisir, parmi les créatures, la victime désignée par l'autorité religieuse pour l'offrande sacrificielle, et manifester ainsi les sentiments d'adoration et de totale dépendance dans lesquels l'humanité doit s'affirmer à l'égard de Dieu. Avec nous entendez donc en bonne part l'expression de votre prédicateur, et vous comprendrez qu'elle ne minimise pas la notion théologique du sacrifice.

II. — Considérons maintenant un sujet plus délicat : l'application faite par le prédicateur de la notion du sacrifice à la matière du premier péché.

1° Une vérité, avant tout, s'impose. L'homme avant le premier péché devait offrir un sacrifice à Dieu. Si l'humanité eût persévéré dans l'innocence, elle aurait eu l'obligation de rendre à Dieu un culte public d'adoration, de reconnaissance, de prière et donc d'offrir, pour symboliser ces sentiments, l'acte sacrificiel.

Ce qui pourrait faire quelque difficulté à un esprit peu familiarisé avec la théologie du sacrifice, c'est que, dans l'état actuel de l'humanité déchue, nous ne pouvons guère concevoir un sacrifice qui ne soit *propitiatoire* et ne tende à offrir à Dieu une expiation pour les péchés commis. Mais qu'on le remarque bien : la propitiation n'est pas l'élément essentiel du sacrifice comme tel; elle ne fait partie du sacrifice que dans l'hypothèse d'une société humaine souillée par le péché. Cette hypothèse est le fait actuel. Mais avant sa chute, Adam était l'humanité innocente, et la propitiation ne convenait pas alors à l'offrande sacrificielle par laquelle cette humanité proclamait sa dépendance vis-à-vis de Dieu. Mais l'élément *latreutique* appartient absolument et en propre à tout sacrifice, car, en toute hypothèse et état de chose, l'homme doit adorer Dieu et le reconnaître comme son Maître et Seigneur souverain : « Le sacrifice latreutique, écrit fort justement M. Lepin [2], contient intérieurs d'adoration, de reconnaissance, de dépendance que les hommes doivent professer à l'égard de Dieu. Toutefois, cet acte du culte public, tout en empruntant sa valeur morale au « sacrifice intérieur » qui l'inspire, constitue seul le véritable sacrifice, au sens strict du mot, le sacrifice ayant valeur sociale et publique.

[1] *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. 85, art. 1, ad 1.

[1] On voit par là qu'il ne convient peut-être pas de distinguer en les opposant, comme l'a fait M. Lepin dans son beau livre *L'idée du sacrifice* (voir *Ami* 1926, p. 714), le sacrifice-*oblation* et le sacrifice-*immolation* ou *destruction*. Voici comment s'exprime, sur ce point précis, le card. Billot : « Dans le sacrifice, *oblation* et *immolation* ne sont pas deux réalités distinctes : l'immolation ou destruction implique simplement le caractère spécial qui, de la simple oblation, fait un sacrifice, caractère spécial, dis-je, par lequel l'oblation sacrificielle est distinguée des offrandes faites aux hommes et déterminée à signifier l'honneur dû à Dieu seul et à Lui réservé. Aussi les anciens auteurs, tant ecclésiastiques que profanes, emploient indifféremment ces expressions : *offrir* une victime ou *immoler* une victime. Le concile de Trente lui-même, exposant la doctrine du sacrifice, tient pour synonymes en la matière présente ces deux termes : *offrir* et *immoler*, employant, comme on peut le vérifier, indifféremment l'un pour l'autre, Sess. 22, c. 1 et 2. » (*De Sacramentis*, t. I, Rome, 1924, p. 588, note.)

[2] *Op. cit.*, p. 662.

l'idée la plus essentielle du sacrifice en général. Il en représente la forme la plus simple, en quelque sorte la forme fondamentale et primitive, celle qui doit se retrouver nécessairement en tout sacrifice. » C'est ce sacrifice, essentiellement *latreutique*, que l'homme innocent devait offrir à Dieu[1].

2° Faut-il faire consister l'offrande de ce sacrifice dans la privation du fruit défendu ? — Notre correspondant élève contre cette hypothèse trois objections, dont deux n'ont, à notre avis, qu'une valeur minime. Commençons par examiner brièvement celles-là.

a) On dit : *Envisager les choses de cette façon, n'est-ce pas faire du sacrifice un geste obligatoire, qui manque de spontanéité, ex parte hominis?* — Ne confondons pas le sacrifice extérieur, acte du culte public, avec le sacrifice intérieur, improprement appelé sacrifice. Celui-ci, encore qu'obligatoire, doit être spontané ; celui-là, nous l'avons vu, reçoit sa détermination d'une autorité divine ou humaine. Et donc, dans la forme où il doit être offert, il ne saurait être spontané, au sens où l'entend notre correspondant. C'est, en toute propriété de terme, un geste obligatoire et qui, dans sa détermination, manque totalement de spontanéité. L'homme, sans doute, est libre (d'une liberté de contrariété) de l'offrir ou de ne pas l'offrir ; mais il a l'obligation morale de l'offrir, et s'il veut l'offrir, il doit s'en tenir strictement à l'acte spécialement réservé à symboliser extérieurement l'hommage dû à Dieu.

b) On dit encore : *N'est-ce pas réduire la notion et la gravité du premier péché, qui n'aurait consisté qu'à refuser à Dieu un sacrifice ?* — En quoi cette conception réduirait-elle la gravité du premier péché ? Qu'on veuille bien, sur ce point, relire l'*Ami* 1925, pp. 374-377 : « Peu importe, y disions-nous par mode de conclusion, que la chose exigée de Dieu en témoignage de soumission fût grave ou légère. La transgression d'un précepte divin, si minime fût-il, manifestait simplement, en effet, l'orgueil intérieur qui fut le vrai péché initial. Et ce péché fut, par rapport à l'état d'intégrité de nos premiers parents, extrêmement grave : le plus grave de tous. S. Thomas établit cette vérité dans la IIa IIæ, q. 163, a. 4 ; et voici comment le R. P. Pègues résume l'enseignement de l'Angélique Docteur : « A le considérer en lui-même ou selon sa raison propre, le péché de nos premiers parents ne fut pas le plus grave de tous les péchés ; car, même dans l'ordre de l'orgueil, il est des péchés qui ont une malice plus grande : tel celui de l'orgueilleux qui va jusqu'à nier Dieu ou à proférer contre lui des blasphèmes. Mais à considérer l'état de perfection où étaient nos premiers parents, le fait d'avoir péché dans cet état constitue une circonstance qui place leur péché au-dessus de tous les autres péchés. » (*Commentaire littéral*, t. XIII, p. 599). » — Le sacrifice extérieur tire sa valeur morale du sacrifice intérieur dont il est le symbole et l'expression : et donc, quel que soit l'acte symbolique des sentiments intérieurs qu'Adam devait nourrir à l'égard de son Créateur et Seigneur, la valeur morale de cet acte doit être jugée d'après celle du sentiment intérieur qui devait l'inspirer. Le refus de rendre intérieurement à Dieu l'hommage auquel il avait droit, constituait seul le péché initial du premier homme et en fit la gravité.

3° Une objection plus sérieuse serait celle que notre correspondant a formulée en premier lieu : « *N'est-ce pas enlever à la défense portée par le Créateur son caractère provisoire d'épreuve ?* »

Evidemment l'acte sacrificiel, *en droit*, possède un caractère permanent, puisqu'il est accompli au nom de la société, qui dure par delà les générations. — La défense portée par Dieu n'eut, *en fait*, qu'un caractère provisoire d'épreuve. — Mais qui vous dit que si Adam n'eût pas péché *tout d'abord*, l'épreuve, et l'épreuve telle que Dieu avait décidé de la lui imposer, ne serait pas demeurée à l'état permanent, et pour le premier homme, et même pour ses descendants? N'allez pas croire qu'Adam, après une première victoire, eût été confirmé en grâce. Telle fut, au XIIe siècle, l'opinion professée par S. Anselme et quelques auteurs. Mais S. Thomas (*Quodl.* v, a. 8) rejette absolument cette opinion comme fausse : *hæc positio non videtur esse vera*. Et la raison apportée par le Docteur Angélique est que l'homme ne pouvait être confirmé en grâce tant que son âme était unie au corps vivant de la vie animale[1] ; *quod etiam fuisset*, ajoute-t-il, *si post illam primam tentationem non peccasset ; et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel ejus posteri postmodum peccarent*. Et par là se trouve résolue la plus grosse partie de l'objection. Mais il faut considérer de plus que Dieu, prévoyant la durée minime que devait avoir, en fait, l'état d'innocence, a pu choisir, comme matière du sacrifice, l'épreuve dont le caractère fut, en fait, provisoire et passager.

4° A notre avis, la seule difficulté vraiment sérieuse provient de la nature même de l'*acte* sacrificiel, qui doit être *extérieur* et *sensible*, et surtout comporter « *une certaine action exercée à l'égard des choses offertes,* » en signe de leur transfert du domaine humain en la possession de Dieu [2]. — On ne voit pas bien comment le fait d'observer le précepte relatif au fruit défendu, aurait pu présenter ces caractères essentiels au sacrifice. Il n'est pas nécessaire, sans doute, que l'action exercée à l'égard de la chose offerte soit effectivement destructive de cette chose ; il faut toutefois qu'elle marque le transfert du domaine humain en la possession de Dieu. Aussi S. Thomas

[1] C'est pourquoi nous regardons comme *spéculativement* fausse l'opinion de quelques théologiens n'admettant pour le premier homme encore innocent que l'obligation d'un sacrifice purement intérieur. Qu'*en fait* il en était ainsi, pendant la durée extrêmement courte de l'état d'innocence, c'est fort possible. Mais le fait ne prévaut pas contre l'obligation qui eût existé, de droit, si l'état d'innocence se fût prolongé.

[1] Dans la *Somme*, Ia, q. 100, a. 2, le saint Docteur fait une exception expresse en faveur de la Ste Vierge.

[2] M. de la Taille, *Mysterium fidei*, § 2, sect. 1, p. 10 ; cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. 85, a. 3, ad 3.

note-t-il expressément que la simple oblation ne suffit pas, et que le sacrifice ajoute quelque chose à l'offrande [1]. Les partisans du système *sacrifice-oblation* sont eux-mêmes obligés de le confesser : « La simple oblation, écrit à ce sujet M. Lepin, consiste dans l'offrande à Dieu de biens reçus de lui ; ainsi des premiers fruits de la terre ou prémices ; et, par cette offrande, l'homme se contente de marquer le souverain domaine de Dieu sur tout ce qu'il possède. Le sacrifice est une offrande semblable, mais qui comporte d'abord une action et comme un petit drame. La chose sacrifiée n'est pas seulement présentée, elle est donnée effectivement à Dieu et comme transférée en sa jouissance d'une manière sensible. D'autre part, on peut dire qu'en faisant cette donation effective ou pragmatique, l'homme témoigne sensiblement qu'il se donne lui-même personnellement à son Créateur, dans l'intention de le glorifier [2]... »

L'acte de soumission par lequel le premier homme eût obéi au précepte divin constitue donc, sans conteste possible, ce que nous avons appelé le sacrifice improprement dit, le sacrifice intérieur [3], ce que M. Lepin appelle, après S. Augustin, le sacrifice *personnel*. Mais pour constituer le sacrifice *proprement* dit, acte public, extérieur, social, symbole de l'hommage public que l'humanité doit à son Dieu, l'obéissance d'Adam aurait dû se compléter d'une action extérieure, d'un *rite*, d'une cérémonie, traduisant ses sentiments intérieurs : « De son sacrifice, l'homme est l'hostie. Il en est aussi le prêtre. Et son acte sacerdotal, ou son oblation, c'est précisément l'intention pleine d'amour qui, formée dans son esprit, et passant par son cœur, consacre réellement à Dieu toutes ses puissances, lui dédie tous ses actes, lui livre effectivement tout son être. Ainsi, l'homme entre-t-il pleinement dans le plan de Dieu, qui est de se glorifier en donnant la vie, et en associant la créature à sa félicité. Cependant, ce sacrifice de soi-même, l'homme sent le besoin de l'exprimer par un acte sensible, ou un *rite*, qui, à la fois, traduise sa religion extérieure et la stimule. Il ne se contente donc pas d'attester sa volonté de tout rapporter à Dieu en lui dédiant ses biens : il veut aussi marquer par une cérémonie extérieure qu'il lui fait don de lui-même. C'est la raison d'être des sacrifices des premiers hommes... L'homme choisit, parmi les substances qui lui tiennent de plus près, celles qui sont le plus capables de tenir sa place, les plus humaines en quelque sorte ; d'autre part celles qu'il juge, d'un point de vue humain, les plus dignes d'être offertes et agréées. Nous avons ainsi un sacrifice *rituel*, dont la victime est prise hors de l'homme, mais représente néanmoins l'homme et dont l'oblation, sous le symbole d'un acte extérieur, signifie l'acte intérieur de religion par lequel l'homme s'offre lui-même [4]. »

[1] S. Thomas, *ibid.* : « Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat... Unde omne sacrificium est oblatio. sed non convertitur. »
[2] M. Lepin, *L'idée du Sacrifice*, p. 739-740.
[3] Voir p. 34, note 2.
[4] M. Lepin, *op. cit.*, p. 739.

Voilà la vraie difficulté, que, dans aucun système sur la nature du sacrifice, on ne saurait complètement éviter. Et pour la résoudre convenablement, il faudrait ajouter au texte sacré des éléments rituels qu'on n'y lit point. Sans doute, cette hypothèse n'est pas interdite par le contexte ; mais répond-elle vraiment à la réalité ?

Q. — Nous lisons au canon 138 : *Venationi ne indulgeant, clamorosam autem nunquam exerceant*, relativement aux clercs.

1° Devons-nous en conclure que la nouvelle législation, sur ce point, est *plus* ou *moins* sévère que l'ancienne ?

2° Quel sens précis comportent les verbes *indulgeant* et *exerceant* dans le cas présent ?

3° Pouvons-nous soutenir qu'aujourd'hui la chasse, *n'importe laquelle*, est permise aux clercs, pourvu que ceux-ci la fassent dans le but de se délasser, et que le can. 138 interdit seulement aux clercs de faire une *profession*, un *métier*, ou un *gagne-pain*, de la chasse ?

4° Un prêtre, même curé, pour se reposer, prend part à une excursion de chasse avec des laïques pendant une semaine, à l'exception du dimanche, et omet à cause de cela de porter l'habit ecclésiastique et de célébrer la messe. Se livre-t-il « avec modération à l'exercice de la chasse, » comme semble bien le permettre le Code, ou agit-il en marge du can. 138 ?

R. — On distingue deux sortes de chasse : la *clamorosa*, celle *quæ fit magno apparatu, armorum et canum strepitu, ad apros, cervos majoresque feras capiendas* ; — et la *quieta*, celle au contraire *quæ fit solis laqueis, retibus, aut etiam armis, sine strepitu, paucis tantum adhibitis canibus, ad capiendas lepores, vulpes, aliasve minores feras*. Ce sont les définitions accoutumées, que Benoît XIV a faites siennes, et qui rendent parfaitement la différence entre les deux espèces de chasse.

On peut conclure que la différence entre ces deux sortes de chasse provient de deux circonstances : 1° le déploiement des engins (nous entendons par ce mot, hommes, armes et chiens) ; et 2° les bêtes poursuivies.

Et ceci nous rend la distinction très claire. Chasse à courre : *clamorosa*. Chasse à quinze ou vingt chasseurs, avec leurs chiens, même aux lièvres et aux moineaux : *clamorosa*. Seul, avec son fusil et son chien, ou 2 chiens, ou même 3 (trois chiens ne constitueraient pas une meute, ce sont de trop petites bêtes pour qu'un aussi petit nombre suffise), etc. ; la chasse à la palombe, dans la hutte close, à la Saint-Luc : *quieta !*

Ceci dit :

Ad I. Avant le Code, tous les canonistes interdisaient la *clamorosa*. Beaucoup, par contre, disaient la *quieta* permise. Quelques-uns défendaient les deux. Benoît XIV, bien que disant, dans son *De Synodo diœcesana*, lib. XI, c. x, n. 8, que l'opinion la plus commune était celle qui défendait la *clamorosa* mais permettait la *quieta*, déclarait que la défense totale, et de la *clamorosa* et de la *quieta*, était plus conforme au droit et à la pratique des SS. Congrégations romaines.

Le sentiment de Benoît XIV est certainement celui du Législateur du Code. Les termes du can. 138 interdisent clairement la *clamorosa*, et de façon on ne peut plus formelle : *nunquam exerceant*. C'est un précepte négatif net et péremptoire, il n'y a pas à hésiter. Ils interdisent aussi *la « quieta » fréquente*. Quant à la *quieta* exercée dans les limites qui excluent la fréquence, le canon ne donne pas une permission positive, et il ne peut être interprété que dans le sens, uniquement, d'une *tolerance*.

Cette interprétation a été admise par la S. C. du Concile. L'évêque de Posen et Gnesen avait demandé s'il pouvait défendre, *sub pœna suspensionis ipso facto incurrendæ*, la chasse même *non clamorosa*, toute chasse. Certains de ses prêtres prétendaient que l'évêque ne pouvait pas défendre toute sorte de chasse.

A la demande précise, la S. C. du Concile a répondu : « *Negative, nisi graves et speciales adsint rationes.* » Dans les circonstances ordinaires, en dehors d'une situation spéciale à un diocèse, pays, etc., l'évêque ne peut pas interdire toute chasse à ses prêtres, sous peine d'une censure encourue *ipso facto*. Les *Animadversiones* du consulteur que la S. C. a publié dans les *Acta Apostol. Sedis*, 1921, p. 499 sq (cf. *Ami* 1921, p. 677), montrent que la *quieta* serait interdite, à plus forte raison que l'évêque pourrait l'interdire (mais avec seulement une peine *ferendæ sententiæ*, la menace d'une peine), s'il y avait en elle la grave et spéciale raison du scandale.

A ce propos, bien que nous ayons le plus grand respect pour l'opinion du consulteur de la S Congrégation dont la dissertation a paru dans les *Acta*, nous ne pouvons pas ne pas relever un point sur lequel il a été induit en erreur. Il déclare que toute chasse serait un scandale, *in Anglia, Germania, Gallia et in nonnullis Italiæ regionibus*. Passe pour l'Angleterre, la Germanie, et les quelques régions de l'Italie. Mais pour *la Gaule*, distinguons avec plus de soin. Il peut y avoir des régions où il y aurait scandale, en France, même pour la *quieta*. Nous n'en connaissons pas personnellement ; mais le consulteur en connaît sans nul doute. Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il y a des régions en France dans lesquelles les fidèles n'éprouvent aucun scandale, ni même aucun étonnement, à voir M. le Curé, ne négligeant pour cela aucune de ses fonctions, ne changeant pas pour cela les heures des offices, et pendant quelques heures de l'après-midi, et surtout pendant les vacances, durant le temps des deux mois de vacances que le droit concède à M. le Curé qui ne les prend pas, aller à la chasse, même avec son chien. Le consulteur aurait dû dire pour la France, comme pour l'Italie : *in nonnullis regionibus* (si du moins il est en mesure de citer ces régions), mais il ne pouvait pas formuler avec une entière exactitude une appréciation d'une portée si générale.

En somme, le Code adopte, en l'adoucissant, l'opinion la plus sévère de la doctrine antérieure : la chasse *quieta* n'est possible que si les prêtres n'y donnent pas beaucoup de temps.

Aussi devons-nous répondre à votre question : le Code est sur le point de la chasse *un peu plus sévère que l'opinion commune antérieure*, mais *moins sévère que Benoît XIV*.

Ad II. Ces termes vous sont déjà partiellement expliqués par ce que nous venons de répondre ad I.

Indulgeant veut dire proprement : *qu'ils ne se laissent pas aller, qu'ils ne s'adonnent pas*. Il y a dans ce verbe une idée de complaisance et de fréquence. Mais remarquons ici que la chasse n'est pas seulement, ni proprement, un plaisir : c'est un délassement, et un exercice corporel des plus utiles pour qui mène une vie sédentaire. Combien de médecins ne la conseillent ils pas aux hommes de cabinet et d'études ! Là où le motif particulier de scandale ne se pose pas, il est bien préférable de se livrer à une chasse modérée (et cela pour bien des points de vue) qu'à d'autres délassements, par exemple d'interminables parties de cartes, etc.

Le mot *exerceant* signifie : *accomplir, faire ; exercer* est le mot que nous en avons tiré, et il se comprend : mais *il n'indique pas un métier*.

Le sens littéral est donc celui-ci : « Qu'ils ne se livrent pas avec un plaisir et une fréquence immodérée à la *quieta*, qu'ils ne se livrent *jamais* à la *clamorosa*. »

Ad III. Non, et c'est tout à fait certain. La *clamorosa* est absolument interdite. Il ne s'agit pas d'interdiction d'un métier, d'une profession. Dieu préserve son Eglise de prêtres qui n'auraient le souci, en fait de chasse, que d'éviter la profession, le métier ! Les prêtres sont des chasseurs d'âmes, non des chasseurs de lièvres !

Traduire comme vous le faites, serait ne tenir aucun compte du sens du canon, de l'esprit et de la législation de l'Eglise. Voyez nos deux précédentes réponses.

Ad IV. Vous prévoyez déjà ce que nous pouvons répondre à votre *stupéfiante* question.

Ce curé est en faute :

1. En quittant l'habit ecclésiastique ;

2. En désertant ainsi sa paroisse, pendant une semaine, sans autorisation et sans raison grave ; une telle absence est certainement une faute grave contre l'obligation de la résidence ;

3. En supprimant la célébration de la messe dans sa paroisse ;

4. En exposant les fidèles à mourir sans sacrements, à moins qu'il n'ait pris à ce sujet les dispositions nécessaires, ce dont vous ne parlez pas ;

5 En violant le can. 138 ;

6. En raison du scandale qu'une telle façon d'agir ne peut manquer de produire en tous pays du monde catholique.

Sans doute voulez-vous rire en demandant si ce curé, qui pendant six jours quitte sa paroisse, abandonne le costume ecclésiastique et ne dit pas la messe, peut être censé se livrer à la chasse avec la modération prévue par le Code !

Ce n'est pas en marge du can. 138 qu'opère ce curé, mais contrairement et de façon flagrante et grièvé contre ce canon. Son Ordinaire lui défendrait de *récidiver*, sous peine de suspense encourue *ipso facto*, et le frapperait, *même pour cette fois*, de la privation au *prorata* des fruits de son bénéfice, que nous ne trouverions pas la peine trop sévère, ni comme quotité ni comme fulmination.

Même si ce prêtre n'était pas un curé, il serait gravement en faute contre les devoirs de son état, et l'Ordinaire pourrait lui faire une monition sévère, et le frapper de peines, s'il ne tenait pas compte de ses avertissements. Nous pensons qu'on pourrait aller, en cas de récidive, jusqu'à la suspense *a divinis*.

Q. — Comment mettez-vous d'accord le début du dernier entretien de N.-S. avec ses disciples, *convescens*, — et sa conclusion sur le Mont des Oliviers d'où *regressi sunt Jerosolymam ?*

R. — Il s'agit évidemment du passage des Act. I, 4-12. Votre difficulté ne porte certainement pas sur le « præcepit eis ab Jerosolymis ne discederent » que vous rapprocheriez de « regressi sunt Jerosolymam. » L'ordre de Jésus ne visait pas un éloignement momentané à une distance de chemin sabbatique (Act. I, 12), soit 1392 mèt. ; il visait un départ de Jérusalem pour retourner en Galilée ou aller peut-être plus loin encore. Les Apôtres devaient attendre dans la Ville Sainte la venue du Saint-Esprit. Non ! votre difficulté ne peut pas être là.

Elle doit porter sur ce fait que N.-S. « *convescens*, se trouvant à table » avec ses Apôtres, nous apparaît quelques lignes plus loin sur le Mont des Oliviers d'où il s'élève vers son Père, sans que S. Luc ait donné la moindre indication d'un changement de lieu. Si vous supposez que N.-S. était à table avec ses Apôtres dans une salle de Jérusalem, celle du Cénacle par exemple, ou une salle quelconque (Jean, XXI, 19 ; Luc, XXIV, 33, 36), il faut admettre une certaine solution de continuité entre Act. I, 4 et 5 et Act. I, 6-12. Ce qui est décrit Act. I, 6-12 se passe évidemment en plein air, sans que S. Luc ait indiqué de changement de lieu. Mais ne pouvez-vous pas supposer tout aussi bien que Notre-Seigneur était à table avec ses Apôtres sur le Mont des Oliviers, là où il aimait à se retirer, là où le Mardi-Saint, face au temple, il donna son enseignement sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, peut-être dans cette grotte qu'une tradition archéologique très ancienne et fort autorisée appelle la Grotte de l'Enseignement de Jésus ? De là, après avoir pris son repas d'adieu au milieu des siens, Notre-Seigneur n'avait que quelques pas à faire pour atteindre la cime du Mont des Oliviers où eut lieu son Ascension.

Nous avons raisonné dans l'hypothèse où vous traduisez συναλιζόμενος *convescens*, par « mangeant avec eux, » comme le veut la Vulgate, comme le veulent les versions syriaques, sahidique, éthiopienne, et comme font la majorité des commentateurs, catholiques ou non, tels que Knabenbauer, Belser, Fillion, Holtzmann, Meyer, B. Weiss. — Mais si vous traduisez le terme du texte original συναλιζόμενος par « se rassembler, » seul sens que ce mot ait dans la langue classique, par exemple dans Hérodote, Xénophon ou Josèphe, vous obtenez pour le verset 4 le texte suivant : « Et comme il était réuni avec eux, il leur ordonna, etc. » Vous n'avez dès lors absolument aucune solution de continuité entre les versets 4-9. N.-S. se trouve avec ses Apôtres sur le Mont des Oliviers ; il a avec eux son dernier entretien ; celui-ci achevé, il est enlevé au ciel en leur présence.

Cette interprétation, qui était déjà celle de S. Augustin, a été adoptée de nos jours par le P. Rose et Camerlynck. M. Jacquier dans son Commentaire sur les Actes, dont il nous plaît de dire en passant la richesse et le mérite, donne les deux interprétations. Du fait qu'il met entre parenthèses les mots « mangeant avec eux, » il nous semble légitime de conclure qu'il préfère la traduction : « comme il était réuni avec eux. »

Q. — « Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif. » (Eccli., XXIV, 29).

« Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai ne connaîtra jamais plus la soif. » (Jean, IV, 13).

Comment concilier ces deux textes ?

R. — En ne les expliquant pas isolément, surtout à la suite d'un rapprochement tout à fait arbitraire, mais en les replaçant chacun dans leur contexte.

Le premier texte (Eccli., XXIV, 29 ; dans le grec, XXIV, 20) fait partie du bel éloge de la Sagesse. Dans ce passage la Sagesse est comparée à une nourriture, l'Auteur inspiré nous invite à nous rassasier de ses fruits plus doux que le miel : ceux qui s'en rassasient ont encore faim, de même que ceux qui s'abreuvent à la Sagesse considérée comme source ont encore soif. Et ceci se conçoit fort bien : ils ont même d'autant plus faim et d'autant plus soif de la Sagesse que la possédant déjà, mais ne la possédant pas dans toute sa plénitude, ils peuvent mieux que d'autres en apprécier les bienfaits et en désirer l'accroissement.

Le second texte appartient au IVe Evangile ; il est extrait de l'entretien de Jésus avec la Samaritaine (IV, 13). Mais ici le point de vue est totalement différent. Il ne s'agit plus d'une participation plus ou moins grande à un bien, à la Sagesse ; donc d'une participation susceptible de s'accroître au gré des désirs et des dispositions. Il s'agit de la possession même de ce bien, de ce don de Dieu comparé à une source jaillissante. Ce don, l'Eglise l'appelle la grâce sanctifiante. Quand on le possède en soi à l'état de véritable source et de source jaillissante jusqu'à la vie éternelle, — car avec la grâce, on a en soi la semence, le germe de la vie éternelle (I Joan. III, 9, et V, 11), — on ne peut évidemment plus en éprouver la soif.

Q. — 1° Quelle est la nature, et l'obligation, s'il y en a, de la séparation imposée aux novices et profès par le can. 564 du Code ?

2° Novices et profès pèchent-ils, si, sans raisons graves et sans permission, ils ont des communications entre eux ?

3° Que faut-il pour qu'il y ait péché grave ?

R. — Ad I. « Autant que possible, que le noviciat soit séparé de la partie de la maison où habitent les profès, de telle façon que, sans cause spéciale et sans permission du supérieur ou du maître des novices, les novices n'aient aucune communication avec les profès, et ceux-ci avec les novices. » Tel est le texte du canon.

La volonté du législateur, le point spécial de la loi portée par le canon, c'est qu'il n'y ait pas de communications entre les novices et les profès. Le désir du législateur que le noviciat soit séparé, n'est qu'un moyen (un excellent moyen, et sans doute le meilleur) pour arriver à l'obéissance à la prescription directe du canon. Mais il n'y a pas là d'obligation stricte, puisque le Code tient compte des circonstances, et que ses termes ne marquent pas une nécessité absolue : *quantum fieri potest*.

Quant aux communications entre profès et novices, elles sont interdites. Pour qu'elles deviennent légitimes, il faut l'autorisation du supérieur ou du maître des novices. Cette autorisation ne sera pas donnée s'il n'y a pas une raison « spéciale. » Les commentateurs sont généralement muets sur ce point, le passent sous un profond silence, ou se contentent, comme Fanfani, *De jure religiosorum*, de citer le Code : moyen élégant, par lequel on échappe au double reproche et de ne rien dire, et de mal interpréter.

La loi se rattache au désir de l'Eglise que les membres des Ordres ou Instituts religieux vivent dans la recherche de la perfection et dans la pratique, conforme à leur esprit, de leurs constitutions et règles. A ce titre, l'institution des novices est d'une suprême importance. C'est d'elle à proprement parler, que dépend la vie religieuse, la perfection de l'Ordre même. Il est peu probable qu'un novice tiède devienne un religieux fervent, et il y a espoir fondé qu'un novice fervent fasse un religieux qui aura le souci de réaliser l'*Ad quid venisti?* que les maîtres de la vie religieuse posent à leurs disciples. Aussi, aucune prescription n'a semblé de trop à l'Eglise pour tâcher d'assurer la bonne institution des novices. « L'institution des novices, dit le pape Clément VIII dans sa constitution *Cum ad regularem*, du 19 mars 1603, d'où est précisément tirée la loi du can. 564 est souverainement utile et nécessaire au maintien et au développement de la discipline régulière dans chaque monastère de religieux. Il est certain que rien ne contribue à relâcher la façon grave et très louable de vivre des anciens Pères, que, soit la trop grande facilité de recevoir plus de novices que le monastère ne peut en contenir et en nourrir, soit la négligence dans leur probation, dans l'examen de leur esprit, s'il vient de Dieu, du désir surtout de le servir, soit enfin le manque de soin dans leur éducation et institution. » Pour cette bonne éducation des novices le Pape prenait, ou plutôt confirmait de son autorité, quelques prescriptions, entre autres, § 8, la séparation du noviciat de l'habitation des profès. Séparation absolue. Personne ne devait pénétrer dans les lieux réservés aux novices, que le maître des novices et son *socius*. Le supérieur du monastère ou couvent pourrait y pénétrer, « si quelquefois il estimerait nécessaire d'y entrer, » *si quandoque ingrediendum sibi necessario existimaverit*. Dans ce cas, il ne devait pas y pénétrer seul, mais emmener avec lui un des religieux âgés. Le maître des novices devait conserver la garde de la clef de la clôture du noviciat, et pouvait seul permettre à quiconque d'entrer. Toute conversation avec le novice, toute visite faite au novice devait avoir pour témoin le maître des novices. Au § 22, le pape déclarait que tout religieux, de quelque grade ou supériorité qu'il fût, qui contreviendrait aux prescriptions de sa constitution, devait s'attendre certainement, *se subituros certo sciant*, à être privé de tout office, et à des peines plus graves suivant le mode de son infraction. S. C. des Evêques et Réguliers et S. C. du Concile veillèrent à l'observation de ces points.

C'était donc là, dans l'esprit de l'Eglise, une prescription *grave*.

Le motif n'en est pas malaisé à comprendre. Le noviciat est un temps de préparation à la vie religieuse. C'est donc une période de retraite, de récollection intérieure. C'est une époque pendant laquelle le novice étudie la règle, s'étudie et est étudié pour savoir s'il pourra l'observer, et si elle convient réellement à son avancement spirituel, si elle sera la voie qui le conduira à la perfection, but suprême de la vie religieuse qu'il veut mener.

Il est bien certain que les communications avec les profès ne peuvent être pour les novices qu'un élément de trouble.

Les profès sont employés aux occupations de l'Ordre. Les novices doivent en être tenus à l'écart. Ils en font l'apprentissage. L'Eglise a voulu que l'Ordre confiât la direction de cet apprentissage à des personnes éprouvées, de qualités, âge, etc., bien déterminés. Ce n'est pas pour que tous les profès s'en mêlent, que chacun donne aux novices des conseils dispersés, même s'ils sont bons, et dont les novices auraient peine à établir l'unité.

Les profès ont leurs préoccupations particulières, ils se mêlent, en une mesure plus ou moins profonde, à la vie du siècle, en une mesure très profonde souvent, pour le besoin du ministère des âmes. Est-il bien prudent qu'on leur offre le moyen de secouer sur les novices cette poussière humaine qu'on rapporte toujours, au témoignage de l'auteur de l'*Imitation*, des rapports avec les hommes ?

Les profès ont une conception peut-être personnelle, et sans doute souvent légitime, de la vie religieuse de leur Ordre, ou de leur propre vie dans l'Ordre. Faut-il leur donner les occasions de déve-

lopper toutes leurs théories devant des novices, au risque d'établir dans l'esprit de ceux-ci une confusion, ou au moins une incertitude qui serait très préjudiciable à leur formation, si elle ne la rendait même pas impossible ? N'a-t-on pas vu, il n'y a pas déjà tant de lustres, un ouvrage dans lequel un religieux renommé exposait à l'usage du public la vie religieuse de son Ordre, interdit précisément aux novices de ce même Ordre ?

Si les profès sont rigoureusement cloîtrés et ne peuvent apporter au noviciat aucun souvenir du monde, « les nouvelles du siècle » dont parlait M. Tronson, les novices en viennent directement, de ce monde, et ne serait-il pas à craindre alors que ce soient eux qui introduisent dans le monastère l'esprit du monde, tout en lui permettant, par le fait même, de persister en eux, alors que le noviciat doit l'éliminer ?

Telles sont les raisons de la loi : écarter des novices tout ce qui serait ou pourrait devenir un obstacle à leur institution ; tout ce qui pourrait les distraire de leur retraite active où ils apprennent la règle qu'ils auront à pratiquer; tout ce qui pourrait leur donner sur la vie qu'ils devront mener, sur leur règle, des indications ou interprétations qui ne sont pas celles que veut l'esprit de l'Eglise, ou de l'Ordre.

N'oublions pas que tous les religieux, même s'ils sont fervents, ne sont pas aptes à former des religieux. Il en est d'eux comme des prêtres : tous les prêtres ne sont pas aptes à former des prêtres. Même certaines conversations, certaines libertés des meilleurs, ne sont pas de nature à faire excellente impression sur des jeunes gens durant leur période de formation. Que dire des autres ? Et où n'y en a-t-il pas, de ces autres ?

Quelques années avant la guerre parut une œuvre à sens fort profond sous le couvert de la fiction des faits racontés. Une jeune femme, interrogée par sa mère sur le motif qui lui avait fait perdre la foi et sa pratique, que cette mère lui avait bien enseignée, dont elle lui avait constamment donné l'exemple, répondait : « Ce qui m'a écartée de la foi que vous m'avez apprise, c'est... *la vie des croyants !* » — Heureux serions-nous, prêtres et religieux, si notre vie, notre conversation (à tous les sens du mot) était la meilleure institution des jeunes gens qui nous remplaceront !

Il est impossible, dans la généralité des cas, qu'il en soit toujours ainsi. L'Eglise le sait. Et c'est pourquoi elle isole ceux qui doivent être le sel de la terre et la lumière du monde, de ceux qui sont non pas un sel affadi, mais un sel vieilli, et de ceux qui ont laissé, nous ne disons pas éteindre, mais affaiblir leur lumière aux contacts ténébreux du monde.

La nature et la portée de la loi, la voilà, avec ses causes et sa nécessité.

Y a-t-il obligation *grave* pour les novices et les profès de se soumettre à cette loi ? — Nous avouons que de pareilles questions nous étonnent. Nous concevons difficilement des religieux qui ne seraient pas obligés à l'observation des lois qui sont faites pour eux. En devenant religieux, ils font profession d'observer les conseils, et non seulement les lois et commandements imposés au commun des fidèles. Comment pourrait-il bien ne pas y avoir une obligation dans une loi que l'Eglise impose à ceux qui embrassent un tel état ?

Il y a donc obligation, tant pour les novices que pour les profès, d'éviter ces communications en dehors des possibilités prévues par le canon. Il y a obligation pour les supérieurs et pour les maîtres des novices, de veiller à l'accomplissement de la loi, et de s'y conformer eux-mêmes, en exigeant que les autorisations leur soient demandées, et en ne les accordant que lorsqu'ils estimeront que la cause alléguée sera suffisante.

Si les lois personnelles n'obligent pas ceux pour qui elles sont faites, on ne voit pas du tout pourquoi il en existe.

Ad II. Le péché, c'est une autre affaire. Il faut appliquer ici les règles ordinaires de la théologie morale, et le Code n'a plus rien à y faire. Quand donc prendrons-nous l'habitude de ne pas mêler les questions juridiques aux questions de théologie morale ?

Les constitutions des religions n'obligent généralement pas les membres de ces religions sous peine de péché. Nous ne pensons pas que cette obligation que fait le Code soit d'un genre différent, au point de vue de la culpabilité. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas l'observer pour cela. Et c'est bien là la conséquence désastreuse pour la discipline ecclésiastique de cette confusion entre le droit et la morale : dès qu'on voit apparaître l'ombre du péché, voilà une loi qu'il faut observer ; mais dès que la question peut se poser s'il pourrait bien n'y avoir pas de péché, périsse la loi, nous n'avons pas besoin de nous en occuper, et nous sommes libres à son égard !

Cette position est du reste la meilleure pour amener le péché, car d'une pareille attitude au mépris du législateur, au mépris pratique au moins du législateur, il n'y a qu'un pas. Et nous ne voudrions pas assurer qu'il n'est pas vite et allègrement franchi.

Il est notoire en particulier que les Ordres religieux se montrent envers les lois du droit commun d'un désintéressement absolu. Tout ce qui touche à leurs constitutions, tout ce qui appartient à leurs usages, sont choses sacrées et intangibles. Mais les lois générales de l'Eglise, nous voulons parler de celles dont rien ne les dispense, lois liturgiques ou autres, tout cela, c'est pour d'autres...

Donc, ici comme toujours, la question de péché est une question d'intention et de conscience. Quant au péché matériel, nous ne pensons pas que la loi en elle-même offre la matière grave.

Ad III. Ce qu'il faut pour qu'il y ait péché grave dans les très nombreux cas analogues : mépris marqué de la loi ou du législateur, conséquence grave de l'infraction, danger prochain, etc.

Q. — Récemment un professeur allemand, en excursion dans ma paroisse, m'a soutenu que le « fruit défendu » du Paradis terrestre signifiait l'interdiction portée par Dieu à Adam et Eve d'user de la *copula carnalis*. « Ainsi, dit-il, l'interprètent aujourd'hui la plupart des exégètes, après Origène et le cardinal Cajetan d'ailleurs, dont l'opinion n'a jamais été condamnée par l'Eglise. » J'ai objecté le : *masculum et feminam fecit eos... Crescite et multiplicamini* ; mais je n'ai pas convaincu du tout mon interlocuteur.

Que faut-il penser de cette interprétation, très en honneur dans certains milieux mondains, même en France ?

R. — Périodiquement ladite interprétation revient à la surface. Et il y a longtemps que cela dure, puisqu'avant de la rencontrer chez Cajetan et chez un certain nombre d'auteurs récents, protestants ou rationalistes (et non pas, comme le prétend le professeur allemand, chez la plupart des exégètes), on la trouve chez les Talmudistes et on la saisit sur les lèvres des Alexandrins. D'après Clément d'Alexandrie, en effet, le péché d'Adam aurait consisté en ce que « ante debitum tempus matrimonii gratiam appetierit. »

Ce sentiment de l'Ecole d'Alexandrie s'appuyait, il est vrai, sur des raisons aujourd'hui périmées. Elle voulait que le « sens spirituel » fût le sens premier et universel de l'Ecriture ; elle avait un éloignement marqué pour le sens littéral propre et la transmuait presque toujours en sens littéral figuré ou allégorique. Cette singulière opinion lui venait de sa philosophie. La philosophie alexandrine, issue du platonisme, considérait le monde sensible comme un monde-fantôme ou d'apparences, tout relatif au vrai monde en soi qui est celui des idées. Le sens littéral propre, dans cette hypothèse, quand il exprime des choses sensibles, doit donc être immédiatement traduit en langage spirituel.

L'Ecole d'Antioche faisait justice de ces exagérations. L'Eglise a consacré ses principes. Dans l'Ecriture, dit-elle, il y a d'abord et toujours un sens littéral ; il y a parfois un sens spirituel. Comme notre monde sensible est un monde en soi, où l'homme habite, où il a péché et qu'a visité le Sauveur, quand l'Ecriture en parle, ses paroles sont à prendre au sens littéral propre, à moins d'indications contraires, d'impossibilité ou de sérieuses difficultés.

Y a-t-il quelque difficulté à entendre les expressions « fruit d'un arbre, science du bien et du mal, ils reconnurent qu'ils étaient nus, » au sens obvie et naturel ? « Le bien et le mal, écrit Erlich, n'ont qu'une signification physique, la connaissance sexuelle. » Sur quoi base-t-il cette affirmation péremptoire ? Pourquoi l'Ecriture, qui ne craint pas les mots propres, même quand ils désignent de très dures réalités, serait-elle devenue subitement si réservée et si mystérieuse à propos d'une prohibition primordiale et qu'il eût été si simple d'exprimer naturellement ?

Bien au contraire, que disent les deux récits de la Création ? Dans le premier, après avoir créé l'homme, après les avoir créés mâle et femelle, Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre. » (Gen., I, 28). Dans le second récit, après la création d'Eve, on lit cette petite phrase : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair. » (Gen., II, 24). Dans ces deux textes les relations conjugales ne sont-elles pas implicitement intimées aussitôt après la création ? Où voit-on que Dieu ait imposé à Adam, destiné à devenir père de l'humanité, une continence temporaire ? Et pourquoi, après un précepte, qu'il faut prendre au sens littéral propre, eût-il ajouté une restriction en langage figuré ?

Cette opinion est donc insoutenable, et déjà S. Augustin la réfutait en traitant assez durement ses fauteurs [1]. Pourtant la Commission Biblique, dans ses réponses du 30 juin 1909, « De charactere historico trium priorum capitum Geneseos, » ne parle pas expressément du texte en question. Elle défend cependant de mettre en doute, dans les trois premiers chapitres de la Genèse, le sens littéral historique des passages « ubi agitur de factis, quæ christianæ religionis fundamenta attingunt. » A titre d'exemples, « inter cetera, » elle cite quelques-uns de ces faits, elle parle même « du précepte donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance » ; mais elle ne dit rien de son objet.

Qui plus est, si elle veut que, pour l'ensemble des trois chapitres, on s'en tienne au sens littéral propre, elle admet que certaines expressions puissent être comprises au sens littéral figuré, mais à une condition : c'est que « manifesto appareant improprie... usurpatæ et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere. » Or, nous l'avons montré, rien ne nous contraint, tant s'en faut, à comprendre la défense de Dieu au sens figuré.

Q. — 1° Dans le n° du 1er avril 1926, p. 206, l'*Ami* dit : « A l'article 6 (des Avertissements du 3 avril 1731), il est spécifié que dans l'exercice privé (du Chemin de la Croix) on doit réciter un *Pater* et un *Ave* devant chaque station. » Ce qui semble indiquer que la récitation de ces *Pater* et *Ave* est nécessaire pour le gain des indulgences. Or, etc... (quelques lignes de Béringer).

2° L'*Ami* du 1er avril, p. 206, 1re col., alinéa « Quant à la loi..., » donne à penser que pour le gain des indulgences du Chemin de la Croix, il est nécessaire de réciter un *Pater* et un *Ave*, devant chaque station. Je sais bien que l'accent est sur « devant chaque station. » Néanmoins...

J'ai toujours pensé et je pense encore... etc. (quelques lignes de parfaite correction doctrinale).

3° Quelles sont les conditions pour gagner les indulgences du Chemin de la Croix ? L'*Ami*, p. 206, cite un décret de la S. C. des Indulgences requérant la récitation d'un *Pater* et d'un *Ave* devant chaque station. Le P. Vermeersch, t. III, p. 524, n. 644, édition de 1923, ne mentionne pas cette nécessité et semble même l'exclure.

Que faut-il penser au juste sur ce point ?

R. — Ad I. L'*Ami* dit bien ce que vous citez, sauf que vous oubliez de mettre des guillemets

[1] *De Gen. ad litteram*, l. XI, c. XLI, 56-57 (P. L. XXXIV, 452).

avant les trois derniers mots de votre citation. Ces guillemets vous auraient appris, avec du reste tout le contexte, qu'il s'agit dans notre réponse, non pas des prières à réciter, mais du *mouvement de station à station*. Cela ne semble pas indiquer du tout que le *Pater* et l'*Ave* sont nécessaires. Cela démontre simplement qu'il faut, dans l'esprit et l'intention de l'Eglise, aller de station en station.

Ad II. Néanmoins... il vous faut une querelle. Vous n'avez même pas l'excuse de nous avoir mal compris. Vous avez sans nul doute raison. *Vita in motu*. Et quel meilleur mouvement que la lutte ? Gardez-vous cependant des querelles d'Allemand !

Ad III. Oui, l'*Ami* cite bien un décret de la S. C. des Indulgences ; mais il le cite pour la partie qu'il souligne, la plaçant entre guillemets, et qui implique le mouvement de station en station. Essayez donc de citer ce décret sans parler de prières !

En ce qui regarde la récitation de ces prières, l'Avertissement du 3 avril 1731 n'a plus force de loi. Actuellement, il suffit, mais il est requis, pour gagner les indulgences du Chemin de la Croix, de méditer sur la Passion de Notre-Seigneur, et de faire cette méditation en allant de croix en croix, de station en station, suivant les explications que nous avons données.

La récitation d'un *Pater* et d'un *Ave* est assurément très louable, mais n'est pas présentement requise. On peut méditer aussi devant chaque station, sur le fait précis marqué sur les tableaux dits du Chemin de la Croix, la division et le choix de ces divers faits remontant à un certain nombre de siècles ; mais cela n'est pas nécessaire.

Aucune prière vocale n'est requise. La communion et la confession ne sont pas nécessaires.

On gagne les indulgences du Chemin de la Croix en méditant sur la Passion de Notre-Seigneur (totalité du récit évangélique, ou partie de ce récit), en allant de station en station (sauf indult particulier). La seule condition requise au surplus, c'est l'état de grâce.

Q. — Vous avez déclaré naguère que les indulgences attachées à la récitation des *Pater, Ave* et *Gloria* pour les porteurs du scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception ont été considérablement réduites. L'*Ami* a cité à ce sujet des documents, de sorte que j'avais à regret abandonné presque cette dévotion. Or, j'ai entre les mains aujourd'hui une brochure qui établit que si ces indulgences ont en effet été réduites par Clément XI, en 1712, elles ont revécu et revivent bel et bien, surtout depuis le décret de Pie IX du 14 avril 1856. La brochure est de 1908. Du reste, ces indulgences se trouvent mentionnées dans la brochure qu'envoie le Rme P. Général des Théatins, etc.

Ne croiriez-vous pas urgent de reprendre la question pour rétablir, s'il y a lieu, la vérité si consolante sur l'authenticité des précieuses et nombreuses indulgences en question ?

R. — Votre excuse est sans nul doute d'ignorer la langue française. Vite, faites-vous traduire la page 192 de l'*Ami* 1926. Reprenez vos dévotions, si profitables même s'il n'y avait pas d'indulgences y attachées, et n'agissez donc pas comme ferait un enfant qui refuserait de manger sa tartine parce qu'il n'y a pas assez de confiture.

Nous n'avons jamais mis en question l'authenticité des indulgences. Nous n'avons même pas parlé de leur réduction par Clément XI ; nous n'avons cité ce pape, et pas à propos de réduction véritable, qu'indirectement, en citant le décret dont vous parlez, non pas de Pie IX, mais de la S. C. des Indulgences. Ce serait une très drôle de manière de nier l'authenticité d'indulgences que de citer « les termes de la concession de ces indulgences. »

Nous avons simplement parlé de l'interprétation de ces indulgences. Cette interprétation, nous l'avons tirée de la *Raccolta*, publication officielle du Saint-Siège. Nous avons cité à l'appui le sentiment d'un canoniste renommé, sentiment qu'aucune autorité n'a encore infirmé. Nous avons exposé les raisons sur lesquelles ces compétences diverses s'appuyaient.

Nous ne pouvons que maintenir ce que nous avons dit. Nous avons cité le texte même de la concession de ces indulgences. Avons-nous besoin d'ajouter que ces indulgences existent ?

Nous avons dit, interprétant la concession, qu'il fallait l'entendre comme l'a entendue la S. C. des Indulgences. Nous avons paraphrasé les termes de la S. C. Nous les avons éclairés d'exemples. Qu'ajouterions-nous?

Nous avons terminé en disant que ces indulgences, même entendues selon la doctrine et le bon sens, demeuraient très précieuses. Nous persistons à le croire. Nous ne connaissons pas, en particulier, d'autre moyen de gagner, fût-ce une fois le jour, les indulgences plénières attachées, par exemple aujourd'hui 28 octobre 1926, à la visite aux sept basiliques de Rome, aux églises de la Portioncule, de Jérusalem et de St-Jacques de Compostelle. Décidément, non, nous ne sommes pas capables de visiter aujourd'hui 28 octobre 1926, à 5 heures du soir, toutes ces églises, ou à la fois ou même l'une après l'autre, et de gagner ainsi les indulgences attachées à leur visite. Nous les gagnerons en récitant 6 *Pater, Ave, Gloria*. Nous trouvons que ce n'est vraiment pas la peine d'abandonner cette dévotion, alors même que nous pensons que ces indulgences n'atteignent pas le nombre de 3406 plénières et de quelques millions de partielles.

Q. — Un groupe d'amis de votre Revue vous soumet le cas suivant :

L'un d'eux est chargé d'une paroisse dont l'institutrice publique, titulaire, doit contracter mariage avec un jeune homme domicilié sur une paroisse assez rapprochée. La future a sa mère résidant dans la paroisse de celui-ci. Elle va chez sa mère passer le jeudi et le dimanche. Le curé de celle-ci prétend que l'institutrice est sa paroissienne. A ce titre il s'arroge le droit de faire toutes les démarches nécessaires et ajoute qu'il n'a pas à demander le droit de juridiction pour la célébration du mariage et passe outre.

Quid, saltem de liceitate ?

R. — Pourquoi *saltem ?* Le mot est de trop, puisque seule la licéité peut être en cause, le ma-

riage contracté devant tout curé dans la propre paroisse de celui-ci étant, d'après le nouveau droit, toujours valide.

Pour vous donner une réponse satisfaisante et complète, il nous faudrait savoir : 1° si cette institutrice est quasi-domiciliée dans la paroisse où elle exerce sa fonction, et 2° si, quoique majeure (on le suppose), elle a gardé le domicile de sa minorité chez sa mère. Ce sont là précisément les éléments essentiels du problème, et vous n'en soufflez mot. Nous sommes alors réduits à tabler sur des hypothèses ; vous conclurez vous-même, d'après celle qui s'adaptera le mieux à votre cas. Pour éviter des longueurs, appelons I cette future, E la paroisse de son école, M la paroisse de sa mère (et de son futur).

1° I. est mineure, ou, si elle est majeure (ce qui est infiniment plus probable), elle n'a pas de quasi-domicile à E., soit qu'elle n'y « enseigne » qu'en passant, pour un temps court, v. g. 3 ou 4 mois (v. g. à titre de remplacement ou de stage provisoire), *sine animo manendi per sex menses,* soit qu'elle n'y soit venue que récemment, avec la pensée d'être très prochainement déplacée pour occuper ailleurs un poste fixe. Dans ces conditions, elle n'a d'autre domicile que celui de sa mère, et le curé de M. est pleinement qualifié pour la marier, comme étant son « propre curé. » Mais ce droit du curé de M. n'est pas exclusif. Si I. veut se marier à E., elle le peut après une résidence d'au moins un mois, à charge, bien entendu, pour le curé de E., mal informé des circonstances de vie d'une pareille paroissienne, de demander là où il convient tous renseignements utiles et de prendre les précautions de droit accoutumées pour assurer la validité et la licéité du mariage. Hypothèse peu vraisemblable *in casu.* Passons.

2° I. est bien quasi-domiciliée sur E., comme toutes ses pareilles, qui très généralement prennent leur service dans un endroit donné pour la durée d'une année scolaire. Le curé de E. est alors son « propre curé, » au moins un de ses propres curés si d'aventure elle en a plusieurs, et il peut licitement procéder au mariage, *ut supra.*

3° I. est quasi-domiciliée à E., et en même temps domiciliée à M. Rien de plus ordinaire. Quand l'institutrice n'est ni mariée, ni fixée exclusivement en un lieu *cum animo perpetuo manendi,* il arrive très souvent que, même après sa majorité, la maison paternelle (ou maternelle) reste son centre social de vie, son point substantiel d'attache, auquel elle revient habituellement, où elle a toutes ses « affaires, » où elle se retire, comme chez elle, quand elle cesse, pour une raison ou pour une autre, d'avoir un quasi-domicile ailleurs. Si tel est le cas de I., le curé de M. est de plein droit compétent pour la marier ; mais, comme il n'est pas seul « propre curé » de la future, sa compétence n'exclut pas celle du curé de E. qui est le curé du quasi-domicile.

4° I. a quasi-domicile sur E., et aucun domicile sur M. C'est ce qui arriverait si I., v. g. brouillée avec sa famille, sa mère, avait carrément *abandonné* la maison paternelle, *déménagé* à fond, emportant ses « affaires » pour se *fixer* ailleurs, un peu n'importe où, au hasard des déplacements administratifs, ne revenant plus qu'à titre d'étrangère, *per transennam,* pour visites accidentelles, dans sa paroisse familiale. Le curé de M. n'aurait plus dès lors aucun titre à la marier. Pour le faire licitement, il devrait demander la permission au « propre curé » du nouveau domicile ou quasi-domicile, dans l'espèce au curé de E. seul alors qualifié, en raison du quasi-domicile, pour procéder au mariage.

Voyez d'après ces quatre hypothèses si la prétention du curé de M. est justifiée. Sans vouloir — ni pouvoir — rien décider, nous inclinons fort pour l'affirmative, tant est commun parmi les institutrices non mariées, jeunes, sujettes à avancement et déplacement, le cas du domicile familial conservé malgré l'acquisition d'un quasi-domicile au lieu où elles exercent leur profession. — Il en faut dire autant d'une foule d'ouvriers, apprentis, étudiants, domestiques, etc., jeunes et non mariés, pas encore *établis* comme on dit, ni en possession de leur pleine indépendance sociale *(sui juris)* qui, bien que quasi-domiciliés ailleurs transitoirement, restent jusqu'à nouvel ordre, comme par vitesse acquise, attachés, ainsi branches à l'arbre, au domicile de leur minorité.

Mais s'il nous paraît que le curé de M. n'a pas tort au fond, il nous paraît aussi, par contre, qu'il n'a pas raison de s'adjuger exclusivement le droit de célébrer ce mariage, puisque, d'après le Code (c. 1095, § 1, 2°), le curé de E. est également qualifié pour y procéder comme « propre curé, » sans avoir à demander aucune permission à personne.

Q. — Que penser de ce que dit Arregui au sujet du ferme propos ? « Ad validam susceptionem pænitentiæ requiritur *et sufficit* propositum *saltem implicitum* in dolore concepto ex motivo universali. » Je croyais que les auteurs discutaient cette question de propos explicite et implicite.

La question ne doit pas se poser, il me semble, quand on reçoit l'Extrême-Onction, puisque le ferme propos est essentiellement contenu dans la contrition. Tout récemment j'ai absous et administré un moribond et j'ai omis de lui faire concevoir un ferme propos explicite. Je lui ai cependant demandé s'il désirait aller au ciel. Dois-je me tenir tranquille ? Je le crois, s'il faut s'en rapporter à Arregui.

R. — Oui, cher confrère, vous avez bonne souvenance : la question est en effet discutée par les auteurs. Mais alors vous n'êtes plus excusable de ne point vous reporter à vos notes manuscrites ou au manuel de théologie que vous aviez entre les mains durant le temps de vos études. Car vous l'avez soigneusement conservé, votre manuel. Vraisemblablement, ce n'était pas Arregui, qui n'avait sans doute pas encore vu le jour. Mais l'eût-il vu, qu'il n'était certainement pas votre manuel de cours. — Oui, vous pouvez suivre sans crainte son opinion. C'est l'opinion *commune* qu'il a adoptée. Elle est moralement certaine. Mais lisez bien le

titre de son ouvrage : *Summarium Theologiæ moralis*. C'est un sommaire, c'est-à-dire un résumé, excellent, il faut en convenir, et pouvant rendre de nombreux services, mais qui n'a point à rapporter (car cela dépasserait le but de l'auteur) les différentes opinions avec leur note théologique et leurs arguments dans les questions controversées.

Q. — Le Bienh. Louis-M. Grignion de Montfort a écrit ceci dans son célèbre cantique sur la T. S. Vierge :

Voici ce qu'on ne pourra croire :
Je la [Marie] *porte au dedans de moi*
Gravée avec des traits de gloire
Quoique dans l'obscur de la foi.

Ces paroles (d'écrits approuvés par l'Eglise) signifient-elles la présence réelle sous quelque rapport de Marie dans l'âme en état de grâce ?

R. — La vraie façon d'entendre ce beau passage du Bienh. de Montfort est certainement de l'entendre de l'*action* exercée dans l'âme par la Sainte Vierge, action *très réelle*, grâce à laquelle, *sans sortir de nous mêmes*, la foi nous montre la puissance glorieuse de la Mère de Dieu devenue aussi la Mère des hommes.

Il s'agit évidemment de la coopération universelle de la Sainte Vierge à la distribution des grâces acquises au Calvaire, coopération s'exerçant actuellement par une triple causalité : efficience, intercession, mérite.

Q. — L'assistance à la messe chaque dimanche n'est pas obligatoire *cum magno incommodo*. Ce *magnum incommodum* peut venir de la longueur du chemin. Pour l'apprécier il faut naturellement tenir compte de plusieurs circonstances : moyens de locomotion, âge de la personne, difficultés de la route, conditions climatériques, etc. Cependant j'aimerais trouver dans les moralistes quelques précisions. Par exemple, quelle serait pour un homme adulte, de bonne santé, voyageant à pied par temps favorable à la marche, la distance minima sur une bonne route, qui le dispenserait d'aller à la messe ? 5 kilom. suffisent-ils ?

R. — En pareille matière il faut se tenir prêt à juger chaque cas d'après les circonstances. Aucun chiffre précis ne peut être pris à priori pour règle. A titre de simple suggestion, S. Alphonse et nos auteurs de morale qui le copient parlent d'une course d'environ 5 quarts d'heure, soit *5 kil.* Mais il faut tenir compte de l'état des routes, du temps, de l'âge, de la santé du sujet, etc. Si l'on peut faire le voyage en voiture, ils doublent la distance, soit 10 kil. Donnez largement les solutions casuistiques qui vous paraîtront justifiées par les circonstances ; jamais de réponse absolue, ni générale.

Q. — Comment faut-il entendre ces paroles de Bossuet dans les *Méditations sur l'Evangile* (p. 482, édition Marbeau) ?

« Jésus commence en sa personne l'usage de l'Eucharistie... Il ne faut point douter qu'en l'instituant il ne la reçoive..., qu'il n'ait mangé ce qu'il a présenté à ses disciples... »

Jamais en lisant l'Evangile je n'ai remarqué que Notre-Seigneur eût mangé du pain consacré, ni bu à la coupe après les paroles de la consécration.

Interpréter dans ce sens les paroles : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous, » n'est-ce pas abusif ? Notre-Seigneur désirait d'un grand désir cette Pâque, parce que le repas pascal devait être l'occasion de l'Institution de l'Eucharistie. C'est tout ce qui me paraît ressortir du contexte. Aller plus loin, n'est-ce pas faire œuvre d'imagination ?

R. — L'opinion est libre. Vous pouvez soutenir avec Bossuet, qui sur ce point reprend la doctrine de S. Jean Chrysostome (Homil. 82 *in Matth., h. loc.*), de S Jérôme (*Epist. ad Hebræos*, q. 2), de S. Augustin (*De doctrina christiana*, II, 3), de S. Thomas d'Aquin (*Summ. theol.*, IIIa, q. 81, a. 1), que Jésus Christ s'est communié lui-même. Mais avec beaucoup d'autres auteurs, vous pouvez aussi défendre la négative. S. Thomas donne comme raison théologique de l'affirmative, que « le Christ a observé le premier ce qu'il a établi pour être observé par les autres. »

A propos de la nécessité des deux consécrations pour qu'il y ait sacrifice. — Nous avons écrit en 1926. p. 799, que S. Alphonse de Liguori défendait (n. 306) l'opinion qui admet le sacrifice avec une seule consécration. Cette assertion n'est pas tout à fait exacte. S. Alphonse se contente de rapporter les deux opinions. Au no 306 il se pose la question : *An de essentia sacrificii requiratur consecratio utriusque speciei?* Et il répond : « *Prima sententia negat .. probabilemque putat Croix... Secunda vero sententia, communior et probabilior, affirmat.* »

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr F. Lavallée. **Béatitudes.** — Un vol. in-12 de 254 p., 9 f. — Paris et Lyon, Vitte (1927).

Ce petit volume de l'éminent recteur des Facultés Catholiques de Lyon est tout simplement exquis. Si vous me demandez de quoi il traite, je vous répondrai qu'il y est question, en 24 chapitres, de quatre des béatitudes évangéliques : celles de la douceur, de la pauvreté, de la pureté du cœur et des larmes. Mais n'y cherchez pas une analyse exégétique ni une étude théologique exhaustives. La manière de Mgr L. est plus personnelle et plus vivante. Partant des données de l'Evangile, il se laisse aller à une sorte de causerie toujours délicate, émaillée çà et là d'un trait piquant, d'un mot qu'on n'oublie plus, d'une citation ou d'un exemple ; cependant, sans qu'on y prenne garde, la pensée progresse avec art, l'analyse morale s'approfondit et s'illumine, et quand l'auteur met le point final à un chapitre, l'on se surprend à réfléchir sérieusement sur soi-même et sur les leçons, parfois sévères, qu'il a su vous donner sans cesser de se montrer aimable avec discrétion et bienveillant sans fadeur. Ajoutez à cela le charme d'un style impeccable, qui se joue parmi les finesses de la langue française, et vous commencerez à comprendre les raisons du succès grandissant des discours et des ouvrages que Mgr L. donne au public. Livre à lire et à méditer par le clergé, et à faire goûter par les personnes instruites s'occupant des œuvres catholiques dans un esprit surnaturel ; car c'est pour un groupement de ce genre que ces pages furent d'abord pensées et écrites.

Histoire de l'Eglise, par Dom Ch. Poulet, bénédictin de la Congrégation de Solesmes Préface de Dom Cabrol, abbé de Farnborough. — 2 vol. in-8 de 494 et 720 p., avec 2 plaquettes renfermant tableaux synoptiques, tableaux chronologiques et cartes. — Paris, Beauchesne (1926).

Nous saluons avec faveur l'apparition de ce nouveau Manuel d'histoire ecclésiastique, sans craindre qu'il fasse double emploi avec les ouvrages similaires qui l'ont précédé.

L'auteur a voulu, nous dit-il, rendre service aux étudiants ecclésiastiques. Il sait que ceux-ci disposent, pour l'étude de l'histoire, d'un temps très limité : aussi a-t-il « recherché avant tout la clarté, la précision et la concision. » Et il a réussi à condenser toute l'histoire de l'Eglise en un total d'environ 1200 pages, sans rien omettre d'important. D'autre part, dans l'intérêt des élèves de théologie, il a cru devoir donner quelque ampleur à l'exposé des controverses théologiques et au développement des institutions chrétiennes. De fait les discussions doctrinales sont remarquablement traitées ; les hérésies apparaissent avec netteté dans leur objet, leur enchaînement et leurs vicissitudes. De même les chapitres consacrés à l'aspect général de l'Eglise dans chaque période ont une note bien personnelle et bien vivante. C'est, nous semble-t-il, la partie maîtresse de l'ouvrage.

Cette double préoccupation, avouée par l'auteur, explique qu'il n'ait pas pu s'attarder beaucoup aux détails. Certains le regretteront peut-être et seront tentés de lui reprocher l'excès même de la qualité qu'il a le plus cherchée, la concision. Mais n'oublions pas que Dom Poulet écrit pour des lecteurs déjà cultivés qui connaissent par ailleurs ou auront facile de connaître ce qu'il ne dit pas.

Le tome I porte en sous-titre : *Antiquité et Moyen Age ;* le second : *Temps modernes.* Le pontificat de Boniface VIII, au début du XIVe siècle, est choisi comme ligne de démarcation et ouvre le second volume. On est un peu surpris de rencontrer un peu plus loin un chapitre intitulé « la fin du Moyen Age » qui semblerait mieux à sa place en conclusion du volume précédent. La disposition qui englobe dans le Moyen Age les XIVe et XVe siècles malgré l'esprit nouveau qui commence à s'y montrer, aurait eu dans l'occurrence l'avantage de mieux proportionner les deux volumes.

Dom Poulet nous présente d'ordinaire la vie de l'Eglise siècle par siècle. A leur tour les siècles sont groupés en périodes que conditionne un fait saillant ou une orientation importante. La distribution des matières dans chaque période ne se répète pas sur le plan strictement uniforme qu'ont suivi d'autres manuels, mais elle comporte une certaine variété.

Une partie absolument nouvelle a pour titre *Textes et Documents.* Ce sont des appendices à certains chapitres (plus d'une trentaine), donnant dans leur teneur intégrale ou en extrait quelques-unes des sources les plus intéressantes. On y trouvera en français par exemple le texte de S. Irénée concernant la Primauté de l'Eglise Romaine, le rescrit de Trajan, l'édit de Milan, la profession de foi du concile de Chalcédoine, la bulle *Unam Sanctam,* les propositions condamnées de Baïus et de Fenelon, le concordat de 1801, de longs extraits de l'encyclique *Pascendi* sur le modernisme, etc..., et à la fin du 2e volume un tableau synoptique des principales décisions romaines de 1914 à 1924. Cette partie documentaire sera vivement appréciée en notre temps où le recours aux sources est de plus en plus en faveur.

La bibliographie a été systématiquement allégée des ouvrages vieillis. On s'est borné à indiquer les plus utiles et les plus récents. Le choix nous semble par endroits un peu large. Ainsi t. II, p. 317, on peut contester l'utilité, pour l'étude de la mystique, de l'ouvrage de J. Baruzi sur *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.* D'autres fois l'indication d'ouvrages de première importance fait défaut. Ainsi, même volume, p. 337, à propos des missions d'Asie, on mentionne le *S. François-Xavier* du P. Brou dans la Collection *Les Saints* et on omet la grande vie du saint, publiée par le même en 2 forts volumes, chez Beauchesne, en 1912.

Des tableaux chronologiques mettent en regard la vie des papes et des souverains avec les faits les plus marquants. Ils sont suivis de tables généalogiques des principales dynasties et de cartes. Mais ceci a été tiré à part en deux fascicules qui correspondent à chaque volume et ne se livrent qu'avec lui.

Il n'est pas jusqu'à la disposition typographique qui ne plaise aux yeux et ne facilite l'étude. Les titres se détachent en plein relief et, dans chaque page, les mots importants ressortent en caractères gras, fixant dès l'abord l'attention du lecteur.

Ainsi tout concourt à faire de ce manuel un instrument de travail pratique et agréable à consulter, un instrument utile surtout. Utile il sera non seulement aux élèves des Séminaires, mais aux laïques cultivés qui voudraient connaître la vie de l'Eglise. Les uns et les autres y trouveront un récit documenté, loyal et toujours intéressant. Ce récit, en leur montrant l'Eglise sous son vrai jour, la rendra plus digne de leur estime et de leur attachement.

La Congrégation des Sœurs du Très-Saint-Sauveur, *dites Sœurs de Niederbronn,* par l'abbé Lucien Pfleger. Trad. et adaptation françaises par les abbés Albert Schaeffer et Jean-Philippe Riehl. Préface de S. E. le card. Luçon. — In-12 de xx-622 p. — Société Saint-Augustin (Desclée, de Brouwer et Cie).

Cette histoire est un exemple frappant de la manière dont Dieu se plaît à choisir la faiblesse du monde pour en confondre la force. Du point de vue purement humain, nul ne semblait moins qualifié pour fonder une Congrégation religieuse qu'Elisabeth Eppinger : issue d'une famille de modestes cultivateurs de Niederbronn (Alsace), elle n'eut pas d'autres éducateurs que ses parents, son peu d'aptitude pour l'étude lui permit tout juste d'apprendre à écrire son nom ; de plus, âgée de 17 ans, elle fut saisie de cruelles maladies qui la clouèrent sur son lit pendant 18 ans.

Mais ces souffrances furent précisément le moyen dont Dieu se servit pour se former l'instrument de ses desseins. Bientôt les vertus dont Elisabeth faisait preuve, et les grâces surnaturelles dont elle était, dit-on, favorisée, répandirent au loin sa renommée, au point que, de tous côtés, on accourut pour la voir. Et quand, en 1849, elle se décida à fonder, avec la collaboration de M. Reichard, curé de Niederbronn, une Congrégation de Sœurs vouées au soin des malades et des pauvres à domicile, les postulantes se présentèrent aussitôt en grand nombre.

Comme toutes les œuvres de Dieu, celle-ci eut à subir, dès son origine, des difficultés de toutes sortes, tant intérieures qu'extérieures. Elle les surmonta heureusement, et la Rév. Mère Marie-Livier, cinquième supérieure générale, morte tout récemment, pouvait en 1924 fêter, avec le 75e anniversaire de la fondation, l'approbation définitive des Constitutions par le St-Siège. Le nombre des Sœurs est une marque infaillible de la vitalité de la Congrégation : en 1872 il se montait à 600, en 1900 il avait triplé, en 1910 il était de 2.420. Après avoir subi un temps d'arrêt pendant la guerre, il a repris un nouvel essor, et au 1er janvier 1925 on comptait 3.379 professes réparties en 4 provinces et 427 maisons, 205 novices et 91 postulantes.

Nombreuses sont les occasions où les Sœurs de Niederbronn ont eu à exercer leur ministère de charité : après avoir reçu le baptême du feu lors de l'épidémie de choléra qui sévit en 1854, elles ont prodigué leurs soins à l'humanité souffrante, n'hésitant pas à se

rendre jusque sur les champs de bataille pour ramasser les blessés. La guerre mondiale de 1914-1918 leur a permis de montrer une fois de plus l'esprit qui les animait. L'une d'entre elles, sœur Ignace, infirmière à l'ambulance de Moosch, fut tuée d'un éclat d'obus, plusieurs autres moururent à la suite de maladies contractées pendant leur service ou du surmenage qu'elles s'étaient imposé. Il n'est donc pas étonnant que de nombreuses et éclatantes distinctions soient venues reconnaître leur mérite. Elles ont su se concilier l'estime universelle, et M. Clemenceau lui-même, qui a subi une opération dans leur clinique de la rue Bizet, à Paris, compte parmi leurs admirateurs. Un jour, à l'occasion d'une visite qu'il leur faisait, il vit la Supérieure, âgée, faire effort pour le reconduire. Il la prit alors par le bras en lui disant : « Allons, ma Mère, allons comme cela bras dessus bras dessous jusqu'en Paradis. » Cette parole et ce geste pittoresques expriment à merveille l'unique récompense qu'ambitionnent les Sœurs : aller au Paradis avec leurs malades.

Ce livre est écrit avec le souci manifeste de laisser la parole avant tout aux faits. Il faut remercier l'auteur et les traducteurs de nous avoir donné ce récit, tout à l'honneur de la vie religieuse et de l'Alsace.

Le primat de l'Intelligence dans l'histoire de la Pensée. *Initiation à la Philosophie,* par O. Habert, curé de Champagne-sur-Seine (Seine-et-Marne). — In 8 de xv-445 p. — Paris, Beauchesne (1926).

En analysant ici-même (1921, p. 139) l'*Introduction générale à la Philosophie* de M. Maritain, nous soulignions l'opportunité d'une méthode qui replaçait les questions philosophiques dans leur cadre historique avant de les étudier. C'est une pensée semblable, mais reprise sur une plus large échelle, qui a présidé à la composition du présent ouvrage. L'auteur a pu se rendre compte, par la pratique de l'enseignement, du préjudice que l'on éprouve à aborder sans préparation l'examen des grands problèmes, et du dédain fort injustifié qui en résulte souvent à l'égard de l'intelligence, comme c'est le cas chez beaucoup de modernes.

Pour y parer, cette « Initiation à la Philosophie » — tel est le sous titre du livre — vise à « établir le bilan de l'esprit humain dans l'histoire, pour lui rendre confiance dans la présente crise qu'il traverse. » Elle prouve d'abord par des arguments péremptoires que la philosophie, loin d'être une vaine spéculation, est au contraire le complément indispensable des sciences et des arts. Puis, par une étude historique qui se préoccupe moins d'entasser les noms que de discerner les principaux systèmes, elle montre comment l'intelligence a, de tout temps, imposé son « primat » à la pensée humaine, inspirant des directives d'ordre philosophique à ceux-là mêmes qui prétendaient l'évincer : quoi qu'on dise, ce sont toujours les idées qui mènent le monde.

Les erreurs contemporaines (relativisme sous toutes ses formes) retiennent surtout l'attention de l'auteur, et à juste titre, puisqu'elles sont les plus capables d'exercer leur influence néfaste sur les jeunes esprits. Leur inaptitude foncière à satisfaire le besoin de savoir naturel à l'esprit humain, leur vide mal dissimulé sous les grands mots sont clairement démasqués. L'intellectualisme thomiste apparaît alors comme la philosophie naturelle de l'esprit humain et la synthèse harmonieuse des vérités decouvertes par lui au cours des siècles.

Par son but, l'ouvrage s'adresse aux étudiants sur le point d'entrer en philosophie ; il sera surtout profitable aux personnes qui, au courant des idées modernes, seront désireuses de connaître les théories scolastiques. Pour être davantage à leur portée, M. Habert y a multiplié les exemples et les citations d'auteurs récents. Certaines expressions, à la vérité, peuvent surprendre par suite des équivoques auxquelles elles prêtent ; cependant on peut toujours les entendre en un sens acceptable. A cause de l'amplitude du sujet, certains développements ont été forcément restreints, et peut-être plus d'un étudiant éprouvera, à certains passages, de la difficulté à comprendre pleinement, sans le secours d'un maître, la doctrine proposée. En revanche, la richesse de l'information et le souci constant de sauvegarder les droits de l'intelligence feront goûter ce livre même par ceux qui n'en sont plus à la période « d'initiation. »

Le Devoir. *Méditations,* par l'abbé Gabriel de Montgros — Un vol. in-8° franco 13 f 20. — Aubanel fils aîné, éditeur, 15, place des Etudes, Avignon.

Ces méditations sont, en réalité, une série de conférences prononcées au cours d'une station de Carême à la cathédrale de Viviers. Au nombre de seize, elles ont pour thème le devoir ; elles l'étudient d'abord en général avec ses fondements, ses sanctions, les secours qui nous aident à l'accomplir ; puis en particulier : devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes. L'origine de ces méditations en explique le ton oratoire et les développements abondants. La doctrine qu'elles renferment, exposée d'une façon complète et précise, en fait un excellent abrégé de la morale chrétienne, capable de nourrir et de fortifier la piété des fidèles.

NICOL. SEBASTIANI. **Summarium Theologiæ moralis** *ad Codicem Juris canonici accommodatum.* — Editio septima major recognita. — Un vol. gr. in-8° de VIII-404 p. — Turin, Marietti (1924).

Décidément, le *Compendium* est à la mode. On a raison sans doute de condenser sous le volume le plus réduit la plus grande somme de connaissances. Economie d'argent, et économie de temps aussi, voilà ce que procurera, comme ses pareils, le *Summarium Theologiæ moralis* de Sebastiani. Cette septième édition *major*, qui a déjà été précédée et sera suivie d'une édition *minor* en format de poche, est l'édition format de bureau, que l'on consultera chez soi pour trouver rapidement, mais exactement, sans être arrêté par le fatras des opinions multiples, l'opinion commune, bien motivée par ses principaux arguments, mise au point des récentes décisions ou réponses romaines.

Tabulæ fontium traditionis christianæ ad annum 1926, par les PP. Creusen et Van Eyen, S. J. — Editions du *Musæum Lessianum,* 11, rue des Récollets, Louvain (1926).

La préface nous renseigne sur le but des auteurs dans la composition de cet ouvrage : présenter un tableau d'ensemble de tous les auteurs anciens ou modernes dont la connaissance peut être utile dans le domaine des sciences théologiques. Ce tableau est disposé de manière à montrer au premier coup d'œil la place de chaque auteur au milieu de ses contemporains et dans les controverses qui se sont élevées sur les questions de foi ; de courtes mentions rappellent la nature de chaque hérésie ainsi que les résultats dogmatiques des conciles.

Nous avons tout d'abord quatre index alphabétiques : celui des papes et antipapes, celui des conciles, celui des auteurs avec indication des volumes de Migne où se trouvent leurs œuvres, enfin celui des noms de lieux consignés dans deux cartes données en appen-